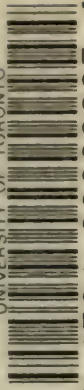


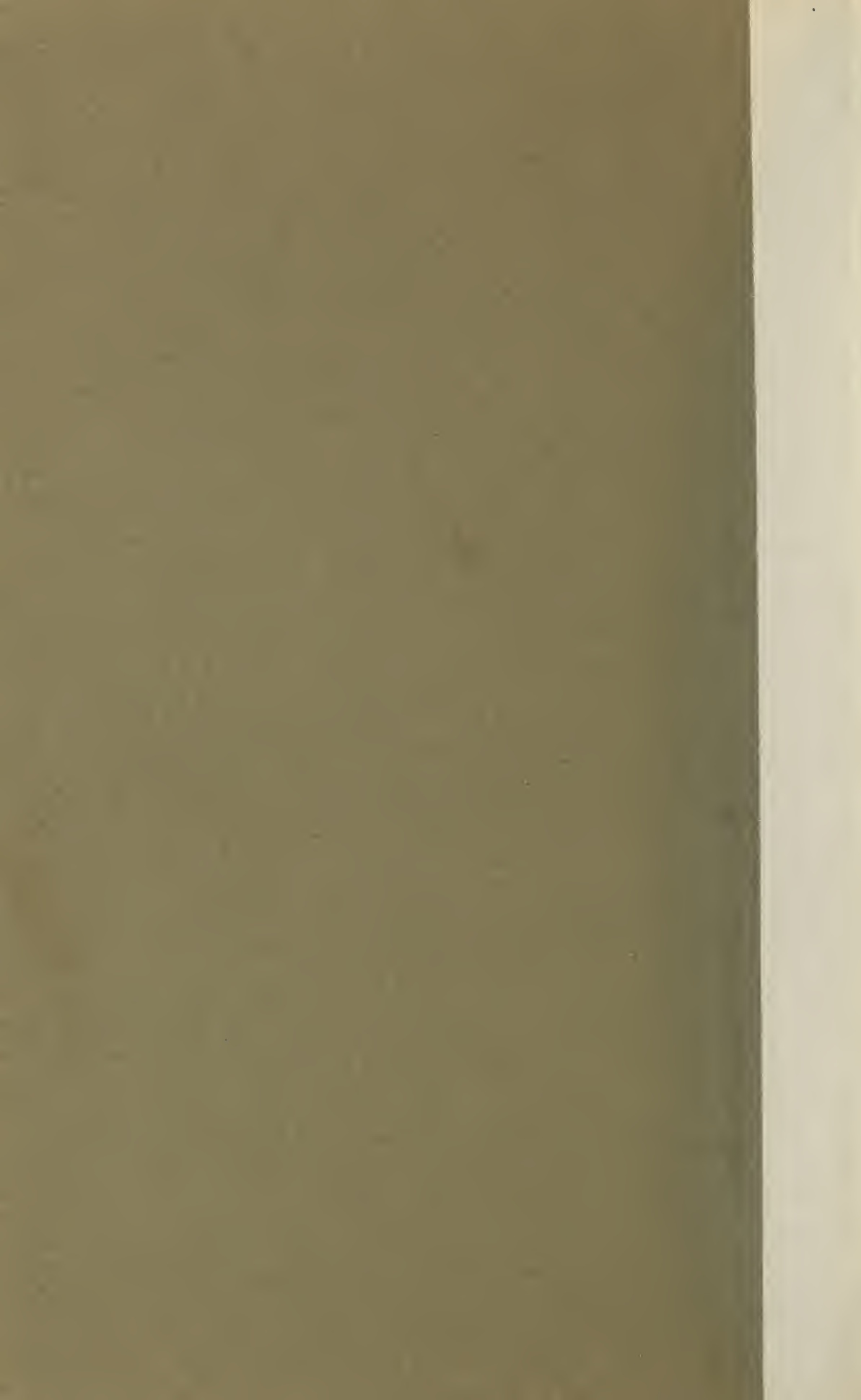
UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00388867 4

Kühne, Rudolf  
Ueber das Verhältnis der  
Hume'schen und Kantischen  
Erkenntnisstheorie

B  
1499  
K7K8



Ueber das Verhältniss  
der  
Hume'schen und Kantischen  
Erkenntnisstheorie.

---

Mit einer  
einleitenden Untersuchung  
über den  
Begriff der Causalität.

---

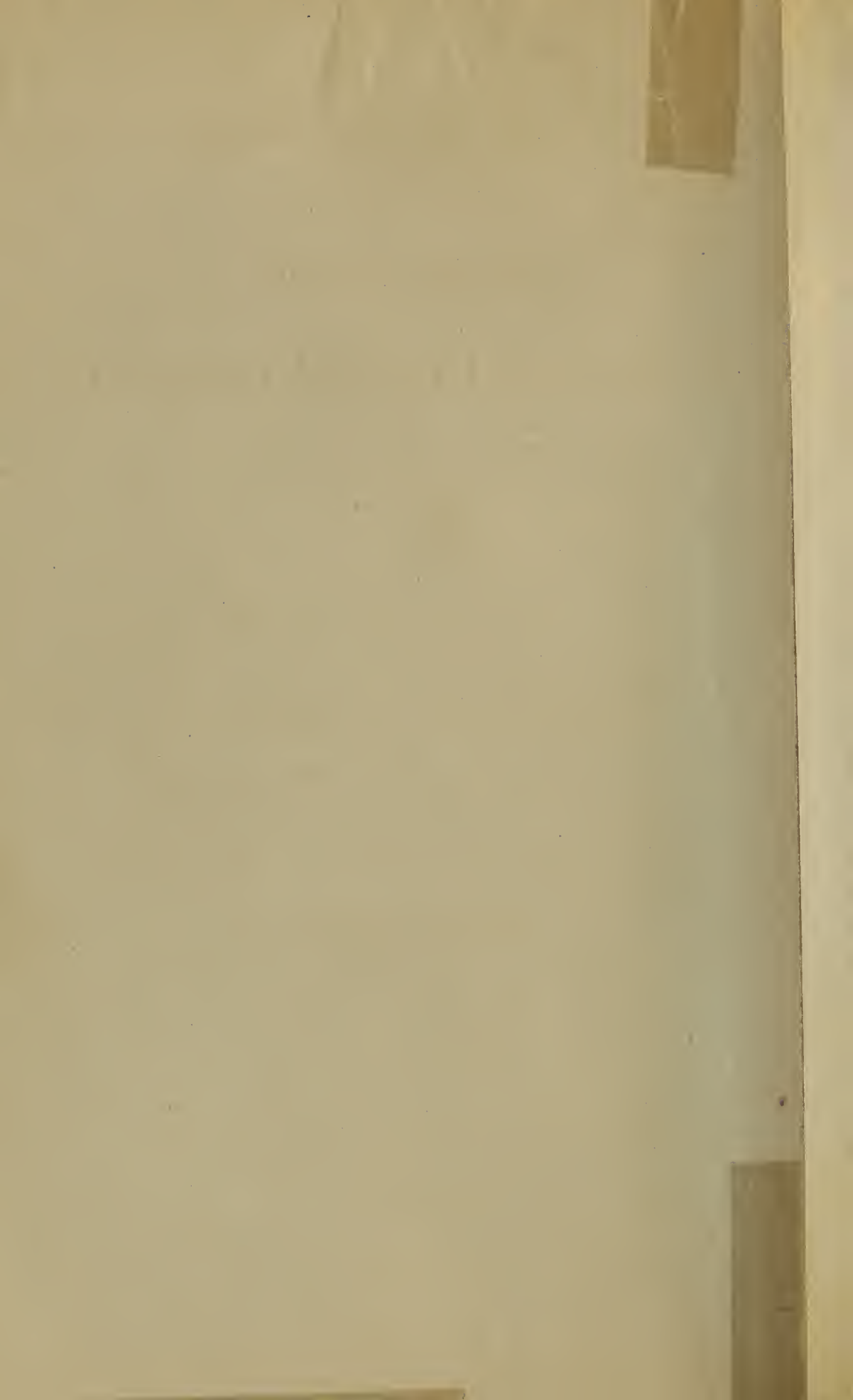
Von  
**Rudolf Kühne**  
Dr. phil.



---

BERLIN.

Druck von Eduard Krause  
Französische Strasse 51.



Ueber das Verhältniss  
der  
Hume'schen und Kantischen  
Erkenntnisstheorie.

---

Mit einer  
einleitenden Untersuchung  
über den  
Begriff der Causalität.

---

Von  
**Rudolf Kühne**  
Dr. phil.

---

BERLIN.  
Druck von Eduard Krause  
Französische Strasse 51.

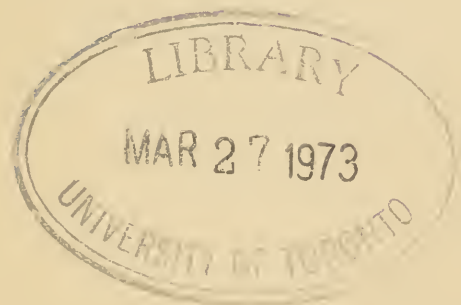
Die bei der Abfassung der Arbeit benutzten Schriften sind:

- 1) Immanuel Kant's sämtliche Werke, von Rosenkranz und Schubert;
- 2) Hume, Untersuchungen über den menschlichen Verstand, von J. H. Kirchmann;
- 3) Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 3. 1. Auflage. Mannheim 1860.
- 4) Ueberweg, Geschichte der Philosophie. 3. Theil.

B

1499

K7K8



## Ueber den Begriff der Causalität.

Die vorliegende Abhandlung bietet in gedrängter Kürze eine auf die wesentlichsten Punkte sich beziehende Vergleichung zwischen Hume und Kant. Da der Verfasser es vermieden hat, innerhalb der Abhandlung von seinem eigentlichen Thema abzuschweifen und zu den verglichenen Erkenntnistheorien selbst Stellung zu nehmen, da er namentlich davon abgesehen hat, über den in der Abhandlung vielfach in den Vordergrund tretenden Causalitätsbegriff seine eigene Auffassung geltend zu machen, so hält er es für gerathen, dieselbe hier so kurz als möglich gefasst voran zu stellen.

Ist die Causalität wirklich der mit so geringer Befugniss bekleidete und auf so schwachen Füßen stehende Begriff Hume's oder ist er der rein subjective transcendente Verstandesbegriff Kant's?

Wir entscheiden uns für keine von beiden Auffassungen. Wenn es nach Hume nur eine Sache der Gewohnheit wäre, dass der menschliche Geist mit ähnlichen Ursachen ähnliche Folgen zu verbinden geneigt ist, dann stände es allerdings übel mit der Gewissheit unserer Erkenntniss und der Zuverlässigkeit unserer Erfahrung. Und wenn andererseits die Causalität jener subjective Verstandesbegriff *a priori* wäre, welcher nach Kant alle Verbindung und allen Zusammenhang erst in die Erscheinungen hineinträgt, kurz ihnen diejenige Gesetzmässigkeit verleiht, welche sie an sich nicht haben, dann würden wir niemals das Object selbst erfassen, niemals den Gegenstand unserer Forschung, wie er an sich selbst ist, geistig durchdringen und begreifen; wir würden anstatt der Gegenstände der Natur nur immer unser eigenes Ich wahrnehmen, anstatt der Gesetzmässigkeit der Schöpfung nur unser eigenes Hirngespinnst einfangen. Ueberall zwingt uns die Macht der

Thatsachen, die objective Gültigkeit der in der Natur unabhängig vom Menschen waltenden Causalität anzuerkennen. Freilich, wer den Lauf der Dinge überall mit Beifall zu betrachten geneigt ist, wer mit regsamem Geiste und entgegenkommendem Verständnisse den Ereignissen seinerseits nichts entgegensetzen, an ihrem Verlauf und ihren Consequenzen keinen Anstoss zu nehmen findet, und wer dann nebenbei aus Kant oder Fichte die Welt im Lichte des subjectiven Idealismus zu begreifen glaubt, dem kann es mitunter scheinen, da sein Geist dem Laufe der Dinge mit ungetrübter Zustimmung voraneilt, wie die Hoffnung des Reisenden der Locomotive, welche seine Erwartung *a priori* dann auch wirklich in Erfüllung gehen lässt, dem kann es, sagen wir, scheinen, als ob das Universum ganz ein Product seines Geistes sei und von diesem erst Gestalt, Form, Zusammenhang und Wirklichkeit erhalte.

Dem entgegen wiederholen wir, dass überall, wo wir wider unsern Willen durch die Macht der Thatsachen zur Anerkennung der Aussenwelt und ihrer Gesetzmässigkeit gezwungen werden, unserem Verstande auch unmittelbar die Objectivität der Causalität einleuchten muss. Ueberall, wo menschliche Berechnung und planmässig fortgesetzte Bemühung das vorgesteckte Ziel verfehlt und statt dessen ein ganz anderes Resultat als das gehoffte einfängt, tritt der Begriff der Ursache und Wirkung in der ganzen Evidenz seiner objectiven Realität vor unsere Augen.

Nicht durch subjective, sondern durch objective Causalität hat Columbus Guanahani entdeckt, nicht durch subjective, sondern durch objective Causalität blieb England von der spanischen Armada verschont. Durch objective Wirkung versiegten vor mehr als 100 Jahren die Quellen von Teplitz in Folge des Erdbebens von Lissabon und aus objectiven Ursachen gelingt oder missglückt ein chemisches oder physikalisches Experiment. Wenn der menschliche Geist noch heut zu Tage trotz der gewaltigen und vielfach ungeahnten Fortschritte der Naturwissenschaften die Art und das eigentliche Agens der causalen Verknüpfung in den Dingen gar nicht zu begreifen vermag, wenn z. B. der doch unleugbare Zusammenhang zwischen Seele und Körper, zwischen der denkenden und der



ausgedehnten Substanz schon einem Cartesius, einem Geulinx und Malebranche gleichsam nur durch ein Wunder, durch einen *deus ex machina* möglich und denkbar schien, und wenn auch Leibniz das fragliche Problem nicht anders als durch die Idee der prästabilirten Harmonie, d. h. durch ein neues Räthsel zu lösen suchte, so zwingen uns diese dem natürlichen Denken zugemutheten Gewaltsamkeiten, die Ueberlegenheit und Selbständigkeit der in allem Sein waltenden objectiven Causalität anzuerkennen. Diese Kraft wirkt, auch wo unser Intellect an sie und ihr Wesen nicht heranreicht: dieser Begriff ist vorhanden, auch wo wir die Art seiner Wirksamkeit nicht zu fassen vermögen, wie in dem eben angeführten Process der gegenseitigen Einwirkung geistiger und materieller Substanz. Mag die Physik und die Physiologie den körperlichen Vorgang bei allen Empfindungen noch so weit verfolgen, der eine Punkt, wo aus physischen Vorgängen die bewusste Wahrnehmung entspringt, ist diesen Wissenschaften bis jetzt verborgen geblieben, und sie müssen sich vorläufig begnügen, eine Causalität anzuerkennen, von deren Wesen und Inhalt sie nicht einmal eine Ahnung haben. Mag die Optik und Akustik den Process des Sehens und Hörens bis in die feinsten materiellen Details verfolgen, mag die erstere den Vorgang des Sehens im Auge an dem der Strahlenbrechung in optischen Linsen wiedererkennen, mag die Akustik das Zustandekommen des Tones im Gehörorgan an den durch künstliche Instrumente erzeugten Schallwellen und Schwingungen zu erklären und zu erläutern suchen: den einen Punkt, wo und wie das auf der Netzhaut befindliche Bild, wo und wie die Schwingungen des Trommelfells zu meinen gehörten und gesehenen Objecten, zu meiner mit Bewusstsein wahrgenommenen Empfindung werden, diesen einen Punkt haben diese Wissenschaften bis jetzt nicht aufhellen können und sich begnügen müssen, die Thatsache einer unserem Verstande sich entziehenden Art der Causalität anzuerkennen. Wie entspringt Empfindung aus der Einwirkung der Aussenwelt auf das Subject, und wie entsteht Leben und Bewusstsein aus der Materie? Diese Fragen, so alt wie Heraclit und Empedocles, sind bis jetzt ungelöst, diese Causalität bis jetzt nicht aufgeklärt. Wo wir uns aber genöthigt finden, das Dasein einer Kraft oder eines Begriffes anzuerkennen, ohne

doch sein eigentliches Wesen zu erfassen, da sollten wir zu dem Auskunftsmittel greifen, denselben zu einer rein subjectiven Verstandesfunction zu machen, da sollten wir an seiner Objectivität zweifeln, da sollte uns dieselbe nicht vielmehr mit zwingender Deutlichkeit einleuchten?

Ja, wird man uns entgegen, so ist die Frage gar nicht gemeint, nicht um den Inhalt der causalen Verbindung handle es sich, sondern um die Form, nicht um das Was, sondern um das Wie und Warum und zwar nur mit Rücksicht auf Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit; diese letztern aber können niemals in den Gegenständen unserer Erfahrung angetroffen werden, seien also *a priori*, d. h. vor aller Erfahrung, und bilden den einzigen Grund aller möglichen Erkenntniss. Und in diesem Lichte betrachtet erscheine der Begriff der Causalität rein subjectiv, das *propter hoc* gehe nicht aus dem *post hoc* hervor, sondern sei in der transcendentalen Anlage unseres Verstandes enthalten, welcher es als eigenste Zuthat in die Erscheinungen hineintrage und den Lauf der Begebenheiten und alle Zeitfolge selbst bestimme, kurz das *propter hoc* folge nicht aus dem *post hoc*, sondern umgekehrt dieses aus jenem. Dem entsprechend seien dann die obersten Grundsätze der Naturwissenschaft und Mathematik nicht aus den Dingen und aus der Natur, sondern aus den transcendentalen Verstandeskategorien geschöpft, wie die Analogieen der Erfahrung zeigen, z. B. dass bei allem Wechsel der Erscheinungen die Substanz verharre und das Quantum derselben in der Natur weder vermehrt noch vermindert werde, oder dass alle Veränderungen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung geschehen. Und diese nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen, welche erst alle Erfahrung ermögliche, soll nicht in den Dingen enthalten sein, sondern aus den menschlichen Verstandesfunctionen hervorgehen.

Wir fragen, wer kann sich wohl ohne Bedenken entschliessen, einen Satz zu unterschreiben wie den, in welchem Kant in den bündigsten Worten den Inhalt seiner Lehre darstellt und welcher lautet: Der menschliche Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern er schreibt sie dieser vor. Wenn dies sich wirklich so verhielte, und wörtlich zu nehmen wäre, dann hätten ja vielleicht Thales oder Anaxi-

menes nicht einmal so Unrecht, wenn der eine das Weltall aus Wasser und der andere es aus Luft entstehen lassen wollte.

Aber es sei fern von uns, mit einer wohlfeilen und scheinbaren *deductio ad absurdum* die Frage abzubrechen. Denn gewiss nicht ohne Grund hat die Kantische Kritik einst die Geister und Gemüther nicht nur der studirenden Welt so gewaltig bewegt. Es ist immerhin etwas Grossartiges und relativ Wahres in dieser die Natur und ihre Gesetze in ein Product menschlicher Sinnes- und Geistesthätigkeit sublimirenden Erkenntnisstheorie, etwas Pöetisches und Erhabenes in der Aufführung dieses von einem der nüchternsten Denker bedächtigt und mühsam construirten philosophischen Lehrgebäudes. Was darin allen Menschen imponiren muss, das ist die Betonung der Macht und Productivität des menschlichen Geistes und seiner Tendenz, die Natur geistig zu bewältigen und ihre Gesetze sich dienstbar zu machen. Doch davon noch später. Wir kehren zu unserem eigentlichen Gegenstande zurück.

Denn noch haben wir mit unserer eigenen Auffassung des Causalitätsbegriffes zurückgehalten. Dieselbe ist einfach genug. Wenn wir, um uns zu decken, einer Autorität bedürften, so würden wir am meisten geneigt sein, dieselbe in Leibniz zu suchen.

Er hat den Locke'schen Satz von der *tabula rasa* so ergänzt: *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu — nisi intellectus ipse*. Wir meinen nämlich, es verhalte sich mit der Causalität folgendermassen: Sie hat objective Realität und ist in allen Vorgängen, in allen Veränderungen der Natur enthalten. Aber ebenso, wie die wichtigsten Gesetze, die ein Kopernikus, Kepler, Galiläi und Newton entdeckt haben, wirklich der Natur und nicht dem menschlichen Gehirn entnommen sind, wie aber andererseits, um diese Gesetze aufzufinden, ein Verständniss mathematisch-physikalischer Vorgänge erforderlich ist, ohne welches die einfachsten Naturgesetze eine blinde Nothwendigkeit, ein unbegriffenes Fatum blieben; ebenso sagen wir verhält es sich mit dem Begriffe der Causalität selbst. Sie wirkt in der Natur mit objectiver Herrschaft. Denn wie sollte wohl das Verständniss für irgend einen natürlichen Vorgang, ohne dass dieser selbst die Hauptrolle dabei spielt, lediglich durch transcendente Verstandesfunctionen erreicht

werden? Wenn z. B. dort vom Schornsteine Rauch aufsteigt oder hier eine Kastanie vom Baume fällt, wie sollte ich da wohl im Stande sein, diese beiden *facta* als solche anzuerkennen, ohne durch sie selbst und durch ihre eigenste Natur dazu genöthigt zu werden? Die in beiden Beispielen gemeinsam wirkende Gravitation, dann die nähere Veranlassung, hier ein im Kamin angezündetes Feuer, dort ein Windstoss gegen den überladenen Zweig etc., wie sollte dies oder auch blos der darin enthaltene Zusammenhang wohl nur ein Erzeugniss meines Verstandes sein?

Mag man immerhin erwidern, dass diese Vorgänge an sich, ohne angeschaut und begriffen zu werden, doch nur aus einzelnen Momenten, aus einem gesetzlosen Nebeneinander, aus einem bedingungslosen Nacheinander bestehen, dass ihnen jedes, auch das geringste Merkmal irgend welcher Nothwendigkeit und Allgemeinheit fehlen würde, wenn nicht der menschliche Verstand erst Zusammenhang und Gesetzmässigkeit in sie hineintrüge.

Hiergegen erheben wir folgenden Einwand. Erstens: Wie sonderbar, ja wie zufällig wäre es doch, dass nicht nur mein Verstand, sondern auch der aller anderen Menschen die genannten Vorgänge ihrer Gestalt und ihrem Wesen nach auf ganz gleiche Weise auffasst. Zu einer an sich unverständlichen, aus ungeordneter bewegter Materie zusammengesetzten Erscheinung sollte mein Anschauungsvermögen genau dieselbe Form, sollte mein Verstand genau dasselbe ordnende Element hinzufügen, als der aller andern menschlichen Wesen, welche denselben Vorgang betrachten! Wenn die Dinge nicht wirklich das wären, als was sie dem gemeinsamen Menschenverstande erscheinen, warum in aller Welt kommt nicht der Fall vor, dass dem A. der aufsteigende Rauch als die fallende Kastanie und dem B. diese letztere als jener erscheint? Warum, wenn uns nicht hier der herbere, dort der mildere Geschmack dazu nöthigte, halten wir jene Frucht für eine Citrone und diese für eine Melone? Wenn nur das menschliche Anschauungsvermögen den Dingen die Form verleiht, wie ist es zu erklären, dass dem B. nicht dieselbe Figur als Quadrat erscheint, welche A. für einen Kreis hält? Wir würden bei der Kantischen Annahme nur auf ein neues Problem stossen, welches

dieselben Schwierigkeiten enthielte, als die Leibniz'sche Monadologie.

Nun aber zweitens. Sollte es denn wirklich nur der menschliche Verstand sein, in welchem der Begriff der Ursache und Wirkung nachzuweisen wäre? Sehen wir nicht auch bei den Thieren unverkennbare Merkmale eines Causalverständnisses? Ist nicht z. B. der Fuchs wegen der Fertigkeit und Sicherheit, womit er Chancen berechnet, bekannt genug? Und um von den vielfachen für Instinct gehaltenen Manifestationen thierischer Oekonomie und gegenseitiger Ueberlistung abzusehen, zeigt sich z. B. nicht in den gewöhnlichsten Auskunftsmitgliedern und Nothbehelfen, welche Thiere zu ergreifen pflegen, um zu ihrem Zwecke zu gelangen, ein unbestreitbares Verständniss für causalen Zusammenhang? Wenn z. B. ein Hund auf der Strasse einem Vorübergehenden durch Blicke und Geberden oder durch Bellen zu verstehen giebt, er solle ihm eine Pforte öffnen, zeigt er da nicht ganz deutlich, dass er die Mittel und Bedingungen kennt, von denen die Erreichung seiner Absicht abhängt? Wenn eine Katze bei einer Wasser-noth und in der Gefahr zu ertrinken sich und ihre Jungen auf ein Brett oder ein hölzernes Gefäss rettet, so mag ihr immerhin ein Verständniss für das archimedische Prinzip abgehen, aber Luft und Wasser, Leben und Tod, Möglichkeit der Erhaltung durch ein dazu erforderliches Mittel, alle diese Begriffe stellen sich plötzlich im richtigen Zusammenhange, wenn auch freilich nicht mit derjenigen Deutlichkeit des Bewusstseins ein, welche nur dem menschlichen Geiste eigen ist. Aber wenn wir das zugeben, wenn wir anerkennen müssen, dass auch im thierischen Verstande der Begriff von Ursache und Wirkung Raum findet, so können wir denselben unmöglich bloß für einen transcendentalen Verstandesbegriff erklären, vermöge dessen der menschliche Geist erst Gesetzmässigkeit und Zusammenhang in die Dinge hineinträgt.

Dies ist unsere Ansicht. Was hätte aber dann unsere Berufung auf Leibniz zu bedeuten, der doch mit den dogmatischen Metaphysikern angeborene Ideen, ursprüngliche Begriffe, wenn auch nicht in demselben Sinne als Cartesius, gelten lässt? Entnehmen wir nun etwa den Begriff der Causalität, so wie die Sensualisten, lediglich aus den Erscheinungen und

Sinneseindrücken? Auf diesem Standpunkte bewegte sich Locke. Er glaubte, dass durch Sensation und Reflexion nicht nur das Dasein der Gegenstände, sondern auch deren gesetzmässiger Zusammenhang, also auch Causalität aus den Wahrnehmungen hervorgehe, da sie als eine Eigenschaft in den Dingen enthalten sei. Dem Nachsatze stimmen wir bei, nicht aber dem Vordersatze. Wir würden diesen Begriff niemals nachbilden können, wenn es nicht doch so etwas in unserem Intellect gäbe, wie eine angeborene Vorstellung, eine *idée inée*, wenn auch deshalb noch nicht *idée connue*. Denn weder aus den äusseren Erscheinungen geht die Vorstellung desjenigen Zwanges, dem doch die Dinge in ihrer Zeitordnung vermöge dieses Begriffes unterworfen sind, mit hinreichender Deutlichkeit hervor, noch auch weisen uns innere Vorgänge und Seelenzustände diesen Begriff unmittelbar auf.

Also doch eine angeborene Idee, wird man sagen. Und um die dualistische Unwahrscheinlichkeit zu vermehren, gegenüber der in den Dingen waltenden objectiven eine eben solche subjective Causalität im menschlichen Verstande! Keineswegs. Vielmehr wie, um die gegenständliche Welt als Erscheinung wahrzunehmen die Sinne erforderlich sind, so bedürfen wir, um ihren Zusammenhang und ihre Nothwendigkeit zu begreifen, eines anderen Vermögens, welches wir kurz den menschlichen Verstand und dessen Functionen wir ja mit Kant Kategorien, die wir aber auch ganz getrost ohne Kant die geistigen Fähigkeiten des menschlichen Auffassungsvermögens nennen können. Das also wäre das Resultat! Was jeder Schulmeister schon Jahrhunderte vor dem Königsberger Philosophen gewusst und ausgesprochen hat! Ist das überhaupt noch Philosophie?

Wir lassen diesen Vorwurf zunächst auf sich beruhen und begnügen uns vorläufig mit dem Hinweise, dass allerdings kaum ein anderer Stand so viel mit dem menschlichen Erkenntnissvermögen zu thun hat, als der des Lehrers.

Dass dieses Erkenntnissvermögen in zahlreiche Fähigkeiten auseinandergeht, wer möchte das bestreiten? Ob sich diese auf die zwölf Kantischen Kategorieen zurückführen lassen, bleibt dahingestellt, hat aber viele Wahrscheinlichkeit für sich. Dass diese Fähigkeiten uns angeboren sind, darüber besteht im Wesentlichen kein Zweifel; dass sie geweckt und entwickelt werden

können, soll namentlich der Erzieher wissen, und räumt es mitunter mit freudiger Zustimmung, mitunter mit skeptischer Zaghaftigkeit ein. Und dennoch haben diese geistigen Fähigkeiten für unsere Auffassung alles Erfahrbaren, für unser Verständniss aller möglichen Dinge, für unsern geistigen und häufig auch für unsern materiellen Erfolg die allerhöchste Bedeutung. Und so verschiedenartig die Gebiete des Erfahrbaren sind, so verschieden sind auch die menschlichen Fähigkeiten.

Wir müssen bei dieser Erwägung jedoch scharf im Auge behalten, dass es sich hier nicht sowohl um mechanische Fertigkeiten, als um geistige Anlagen handelt, die uns zum Verständnisse der Welt und ihrer Gesetzmässigkeit verhelfen. Und in diesem Sinne nehmen wir keinen Anstand zu behaupten, dass z. B. Jemand, der für Mathematik mehr Sinn und Interesse hat, als für Chemie, auch ein ausgebildeteres Quantitäts- als Qualitäts-Verständniss besitzt. Dabei sind die Kategorieen als Fähigkeiten und Auffassungsgaben betrachtet in verschiedenen Intellecten nach verschiedenen Richtungen hin auch anders angelegt und ausgebildet. Diese Talente darf man sich in ihrer Anwendung auf die Erfahrung keineswegs so abstract von einander gesondert denken, als sie dem unbefangenen Leser auf der Kantischen Kategorieentafel erscheinen. Denn mit der Gedankenfabrik ist es nach Goethe, wie mit einem Webermeisterstück, wo ein Tritt tausend Fäden regt, ein Schlag tausend Verbindungen schlägt. Dass zu der Lebendigkeit, mit der diese auf die verschiedenen Weisen des Seins gerichteten Fähigkeiten wirken, bei grossen Geistern noch andere Eigenschaften hinzukommen, z. B. Genialität, Productivität, Unerschöpflichkeit an Hilfsmitteln, ist an sich klar und bedarf kaum der Erwähnung. Welch intuitiver Tact und Kennerblick gehört nicht z. B. neben aller Berechnung und allem Causalitätsverständniss zu dem Berufe eines Feldherrn, Welch regsames Quantitätsurtheil und geläufige Combinations- und Berechnungsfähigkeit zu dem Geschäft eines Finanzmannes. Zu grammatischem Verständniss ist ein ganz anders ausgeprägter Sinn für Relation und Modalität erforderlich als z. B. für die Auffassung und Beschreibung einer Pflanze. Wenn nach Kant die Mathematik eine synthetische Wissenschaft ist, welche ganz im Gebiete der Sinnlichkeit liegt, so geht daraus hervor, dass derjenige in der

Mathematik etwas leisten wird, der das beste Anschauungs- und zugleich das sicherste Constructions- und Combinationsvermögen in Bezug auf die Welt der Ausdehnung besitzt. Dasselbe, verbunden mit einer scharfen Beobachtungsgabe und Abstractionsfähigkeit, mit Verständniss für die negativen und prärogativen Instanzen hinsichtlich eines zu ermittelnden Gesetzes wird den Physiker und Astronomen bedingen.

So ist also durch unsere abweichende Auffassung die Bedeutung der Kantischen Kategorieen und namentlich der Causalität wesentlich modificirt, aber die Bedeutung ihrer Productivität für die Erkenntniss bleibt in einem gewissen Sinne bestehen. „Es ist überhaupt, sagt Zeller in seiner Geschichte der neueren Philosophie, 2. Aufl. S. 413, es ist überhaupt die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes, welche bei Kant nach innern Gesetzen aus den gegebenen Stoffen die Erscheinungswelt bildet. Er selbst hat sein System, zunächst aus Anlass seiner Ansicht über Raum und Zeit, das System des transcendentalen Idealismus genannt; als Idealismus ist es aber auch ganz allgemein und in allen seinen Theilen zu bezeichnen, weil es sowohl den Grund der Erscheinungen als die Norm des Handelns in dem menschlichen Geiste und seinen angeborenen, von der Erfahrung unabhängigen Gesetzen sucht.“

Wenn wir diesen Idealismus in seiner ganzen Bedeutung mit der Welt der Thatsachen nicht vereinbar fanden, so glauben wir dafür unsere Gründe geltend gemacht zu haben. Wir schrieben der Welt ausser uns objective Realität zu, aber etwas anderes ist die Natur an sich und etwas anderes der vom menschlichen Verstande aufgefasste gesetzmässige Zusammenhang derselben. Dieser letztere bedarf, um unser bewusstes Eigenthum zu werden, ausser der Sinnlichkeit noch anderer Seelenkräfte, welche wir die geistigen Fähigkeiten des menschlichen Auffassungsvermögens genannt haben. In diesem Sinne verstanden wir den Satz: *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu — nisi intellectus ipse.*





## Ueber das Verhältniss der Hume'schen und Kantischen Erkenntnisstheorie.

— x —

Wenn es in dem Keime und in der Triebkraft einer jeden Wissenschaft liegt, sich aus sich selbst zu vervollkommen und nicht nur aus den gewonnenen Resultaten, sondern auch aus den dagegen geltend gemachten Bedenken oder sich darbietenden Problemen neue fruchtbringende Bildungselemente zu gewinnen, so kann dies im wohlverstandenen Sinne mit ganz besonderem Rechte von der Philosophie gesagt werden. Wenn man nämlich auch von der Hegel'schen Auffassung dieser Wissenschaft als dem sich selbst bewegenden Gedanken absieht, so lässt sich doch für den aufmerksamen Beobachter ein in stetigem Wachsthum fast organisch sich entfaltendes Gedankenreich, ein mit augenfälliger Consequenz seine Grenzen und seinen Inhalt erweiternder Gedankenprocess im Allgemeinen nicht verkennen. Diese Auffassung unterliegt jetzt kaum noch einem Zweifel und ein Versuch einer im entgegengesetzten Sinne geschriebenen Geschichte der Philosophie würde wohl heut zu Tage kaum auf Beachtung Anspruch erheben dürfen. Ein Blick auf die Geschichte der Philosophie bestätigt diese Auffassung. Gerade die bedeutendsten Philosophen haben, bevor sie ihr eigenes System gegründet und ausgebildet, sich mit den Lehren der früheren Schulen auseinandergesetzt, dieselben nach eigener Art und Auffassung in sich aufgenommen oder durch kritische Behandlung selbst im Falle der Ablehnung zu einem fruchttreibenden oder modificirenden und regulativen Princip ihrer eigenen Lehre gemacht. Bei Plato und Aristoteles tritt solche Beziehung zu früheren philosophischen Richtungen und zu einander unverkennbar zu Tage. Die Ideenlehre des Ersteren erweist sich als ein gemeinschaftliches Product der Sokratischen Methode der Begriffsbildung, der Heraklitischen Lehre vom Flusse aller Dinge und der Eleatischen

Lehre vom reinen Sein. Und die Philosophie des Aristoteles wiederum charakterisirt sich am besten durch ihren Gegensatz zu der Platonischen. So steht denn auch Kant zu den ihm vorangehenden Richtungen des Dogmatismus, Empirismus und Skepticismus in einem scharf ausgeprägten Verhältniss.

Uns beschäftigt hier das Verhältniss Hume's zu Kant. Da aber beide Weltanschauungen nicht nur zu einander, sondern auch zu andern ihnen vorangegangenen Richtungen in engster Beziehung stehen, so können wir in eine Charakteristik ihres gegenseitigen Verhältnisses in erfolgreicher Weise nicht eintreten, ohne einen Blick auf die letzteren geworfen zu haben.

Man hat nämlich dieses gegenseitige Verhältniss häufig verkannt und den Verfasser der Kritik zum Skeptiker machen wollen.

Auf dem Titelblatt einer Geschichte des Skepticismus von Stäudlin vom Jahre 1794 befinden sich zwei Portraits, nämlich Hume's und Kant's, und in dem Buche selbst ist dieser letztere nur schwach gegen den Vorwurf des Skepticismus in Schutz genommen. Diese Auffassung wurde und wird sogar noch heut vielfach getheilt. Gleich nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft war es namentlich Garve, der während eines Badeaufenthaltes zu Pyrmont das Buch las und in demselben nichts weiter als das Resultat einer Berkeley'schen Scheinwelt erblickte. Nun lässt sich allerdings nicht verkennen, dass Kant auf dem langen und beschwerlichen Wege der Ausbildung seiner Erkenntnisstheorie nicht nur dem Mysticismus sehr nahe kam, wie er denn in seiner Inauguraldissertation *de mundi sensibilis etc.* nahezu den Ausspruch des Malebranche adoptirte, — sondern auch, wie in den Träumen eines Geisterschers, in Bezug auf die Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntnis auf skeptischem Standpunkte sich bewegte.

Die Vorhaltungen, welche der Kritik von Jacobi, von Schulz im Aenesidemus, von Maimon, Platner und anderen, gemacht werden, laufen alle auf ein ähnliches Resultat hinaus, den in der Kritik vermeintlich hervortretenden oder nur schlecht versteckten Skepticismus zu betonen. Kant hatte sich deshalb veranlasst gesehen, um seinen Unterschied von Berkeley und Hume schärfer hervorzuheben, nicht nur in der zweiten Auflage an den darauf bezüglichen Stellen mehrere Aenderungen vorzunehmen, sondern auch 1783 die Prolegomena zu verfassen,

um den angegebenen Missverständnissen vorzubeugen. In der neuesten Zeit war es besonders E. v. Hartmann, der in seiner Schrift „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit“ in dem Ergebniss der Kantischen Erkenntnistheorie noch etwas viel Schlimmeres als Skepticismus, nämlich absoluten Illusionismus erblickte. Er meint, wenn man es mit der Darstellung Kant's genau nähme und dieselbe bis in die weitesten Consequenzen verfolge, so sinke sowohl das Subject wie das Object der Vorstellung zu blossem Schein herab und müsse alle Realität verlieren (S. 28). „Die Realität des Vorstellungsactes als einer an und für sich realen Function war der letzte Hoffnungsanker auf einen Schimmer von Realität. Auch mit diesem wäre der Vorstellungsinhalt blosser Schein, aber, wenn auch wesenloser, so doch wirklicher, d. h. wirklich als Act oder Function des Scheinens; jetzt aber, wo die unerbittliche Consequenz der Kantischen Principien auch die Realität der Function des Scheinens hinweggerafft und mit zu dem bloß scheinbaren Inhalt des Scheins gethan hat, jetzt scheint der Schein nicht einmal mehr wirklich, sondern er scheint bloß noch zu scheinen. Ein Traum ohne Träumer, ein Traum, der sich selbst träumt, ein Traum, der nicht einmal als Traum existirt, sondern sein Traumdasein nur träumt — das ist die letzte strenge Consequenz der Kantischen Principien.“

Wir lassen diese Auffassungen der Kritik als Skepticismus und Illusionismus auf sich beruhen und entnehmen daraus nur die Thatsache, wie verschiedenartigen Deutungen die Kritik der reinen Vernunft immer noch unterliegt; zugleich aber bietet uns dieser Umstand Veranlassung, das Verhältniss des Kriticismus zu andern philosophischen Richtungen auch unsererseits ins Auge zu fassen.

Wir geben die betreffenden Definitionen aus Ueberweg Theil III, 2. Aufl. Berlin 1868. S. 34:

„Der Empirismus ist die Einschränkung der Methode der philosophischen Forschung auf Erfahrung und Combination von Erfahrungsthatsachen und des Bereichs der philosophischen Erkenntniss auf die Erfahrungsobjecte.“

„Der Dogmatismus ist diejenige philosophische Richtung, welche durch das Denken den gesammten Erfahrungskreis überschreiten und die theologischen Fundamentalsätze, insbesondere

die Lehre vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Menschenseele, philosophisch erweisen zu können glaubt und nicht — so setzt Ueberweg, die Bedeutung des Criticismus anticipirend hinzu — und nicht durch eine Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens zur Negation der Möglichkeit theoretischer Ueberschreitung des Erfahrungskreises gelangt ist.“

Welche Stellung nimmt nun zu diesen beiden Richtungen der Skepticismus und namentlich der Skepticismus Hume's ein? Die Empiriker hatten zwar ganz richtig erkannt, dass wir die Dinge, um sie zu begreifen, zunächst nur durch die Vermittelung unserer Sinne unserem Verständniss zuführen können. *Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*. Dann aber gestatteten sie der Vernunft in deren gewohnter Weise, diese Bilder zu Begriffen zu gestalten und diese Begriffe zu verknüpfen, ohne ihre Natur und Berechtigung zu dieser Begriffsbildung und Begriffsverknüpfung jemals einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen. Locke z. B. hält Sätze für vernunftmässig, deren Wahrheit wir durch Untersuchung und Entwicklung der aus Sensation und Reflexion entspringenden Begriffe entdecken können, — und überträgt diese Möglichkeit noch ganz harmlos auf das Dasein Gottes, für welches er den kosmologischen Beweis führt.

Nicht so Hume, welcher jene Sätze, die Locke als vernunftmässig gelten lässt, nicht ohne Weiteres anerkennt. Vielmehr liegt gerade in dieser Beanstandung der unerwiesenen Gültigkeit der Vernunftcombinationen die Bedeutung des schottischen Skeptikers. Dasjenige Moment, welches unsere Vorstellungen verbindet, also nicht selbst Vorstellung oder sinnliche Wahrnehmung ist, unterwirft er einer eingehenden Kritik und kommt dabei zu dem Resultat, dass gerade der hauptsächlichste Verstandesbegriff, mit dem wir gewohnt sind Vorstellungen, zu verknüpfen, nämlich die Causalität, von uns durchaus nicht als in den Dingen vorhanden nachgewiesen werden kann, obgleich doch unsere naive Auffassung dieser Verbindung eine solche Realität unerlässlich zu fordern scheint. Vielmehr bildet dieser Begriff der Causalität nach Hume's Meinung eine von uns willkürlich angenommene subjective Verstandesrichtung, womit wir die Veränderungen in den Wahrnehmungen, also alle Vorgänge und Ereignisse zu betrachten und aufzufassen geneigt sind,

eine Richtung, die allerdings weit entfernt ein Vorurtheil zu sein, vielmehr eine Gewohnheit, ein Erfahrungsglaube ist, da sie aus dem wiederholten Eindruck derselben Wahrnehmungen in der Aufeinanderfolge der Dinge entsteht. Wenn daher die Anwendbarkeit dieses Begriffes auf Wahrnehmungen, d. h. auf sinnenfällige Dinge von fraglichem Rechte und zweifelhaftem Werthe erscheint, so ist nun vollends seine Anwendung auf übersinnliche Dinge gänzlich unzulässig. Es ist nämlich möglich, dass Sinneswahrnehmungen, welche von denselben Objecten oder Vorgängen hervorgerufen werden, Spuren in unserer Seele zurücklassen, deren Combinationen sich zu einem Begriffe gestalten, der durch alle übrigen Wahrnehmungen nach derselben Richtung hin wächst, indem er von keiner einzigen widerlegt, sondern von allen bestätigt wird. Dann aber darf dieser so gewonnene Begriff, diese uns eigenthümliche Verstandesrichtung auch nie ihre Entstehung und ihren Ursprung vergessen, sondern muss in allen ihren Functionen stets der Bestätigung Seitens der Sinneswahrnehmung harren. In der Kirchmann'schen Uebersetzung der *Inquiry concerning human understanding* heisst es S. 40: „Man nehme an, ein Mensch von vorzüglichem Verstand und Ueberlegung trete plötzlich in die Welt. Er würde sofort eine stetige Folge von Dingen und Ereignissen wahrnehmen, aber nichts weiter. Er würde durch kein Ueberlegen die Vorstellung von Ursache und Wirkung sogleich gewinnen können, weil die Kräfte, durch welche alle Naturvorgänge sich vollziehen, den Sinnen sich nicht darbieten, und ebensowenig ist ein Grund zu der Annahme da, dass bloß deshalb, weil ein Umstand dem andern vorangeht, der eine die Ursache, der andere die Wirkung sei. Ihre Verbindung kann beliebig und zufällig sein, es ist kein Grund vorhanden, von der Erscheinung des einen auf das Eintreten des andern zu schliessen, kurz ein solcher Mensch ohne weitere Erfahrung würde nie Vermuthungen oder Folgerungen über Thatsachen anstellen und Mehr für gewiss halten als was seinen Sinnen oder seiner Erinnerung unmittelbar gegenwärtig wäre. Man setze nun, dass er mehr Erfahrung gewonnen, und dass er so lange in der Welt gelebt habe, um zu bemerken, dass ähnliche Dinge oder Vorgänge immer mit einander verbunden sind, was folgt aus dieser Erfahrung? Er schliesst sofort von der Erscheinung des einen auf das Ein-

treten des andern. Dennoch hat er mit all seiner Erfahrung keine Vorstellung oder Kenntniss von den gemeinen Kräften gewonnen, durch welche das eine das andere hervorbringt. Auch ist er durch keinen Grund seiner Vernunft genöthigt, diesen Schluss zu ziehen; dennoch findet er sich bestimmt, ihn zu ziehen und obgleich er überzeugt ist, dass diese Vernunft keinen Theil an diesem Schliessen hat, so wird er doch in dieser Weise zu denken verharren. Es besteht also ein anderes Princip, welches ihn zu dieser Folgerung bestimmt.“

Dieses Princip ist nun nach Hume die Gewohnheit. Wir sind gewöhnt, bestimmte Vorgänge so und nicht anders verlaufen, den Eintritt dieses oder jenes Ereignisses von einem bestimmten andern begleitet zu sehen, und deshalb sind alle Schlüsse auf Grund der Erfahrung nur Wirkungen der Gewohnheit. „Die Gewohnheit, sagt Hume, ist daher der grosse Führer im Leben; dieses Princip allein macht unsere Erfahrungen uns nützlich und lässt uns in der Zukunft einen gleichen Lauf der Ereignisse erwarten, wie in der Vergangenheit geschehen.“

Also die Succession bestimmter Erscheinungen wird selbst Eindruck, der dann denselben Anspruch auf Gültigkeit erhebt als wäre er direct den Erscheinungen selbst entnommen, was doch mit den Principien der Sensualisten nicht übereinstimmt. Deshalb wird die Causalität nicht eigentlich begriffen, sondern nur geglaubt. Sie ist ein Erfahrungsglaube. Und auf so schwachen Grundlagen beruht das wesentlichste Moment unserer Erfahrung. Also diesen Begriff, der in jedem Grundriss einer Logik als ein ursprüngliches Denkgesetz bezeichnet wird, der in der Geschichte der Philosophie den Metaphysikern als ein Vernunftdogma, den Realisten als ein unumstösslicher Erfahrungsbegriff galt, diesen Begriff verdrängt Hume gewissermassen aus beiden Gebieten — und entzieht damit den dogmatischen Metaphysikern und Realisten den Boden, auf welchem sie fussten. So ist denn seine Philosophie mit dem Verluste dieses sicheren Haltes bei dem Skepticismus angelangt.

Wir müssen zu näherem Verständnisse hier einen Punkt hervorheben. Da der Skepticismus in den Elementen der Erkenntnistheorie wesentlich auf sensualistischer Grundlage ruht, so verdankt er seine Resultate wesentlich der Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand.

Indem nämlich die Sensualisten mit den angeborenen Begriffen *tabula rasa* machten, wollten sie im Intellect nichts gelten lassen, was nicht durch die Sinne gewonnen wäre; der Verstand sollte nur dem Grade und nicht der Art nach von der Sinnlichkeit unterschieden sein; und nicht einmal zu seinem Vortheile, indem er die Eindrücke dieser letzteren nur in abgeblasster Form aufzuweisen und wiederzugeben vermag. Wäre dem aber wirklich so, so wären die logischen Functionen nur analytischer Natur, alles Erkennen nur ein analytisches Urtheilen.

Dies ist aber, wie Hume wiederholt — auch S. 34—36 der angeführten Uebersetzung — nachdrücklich betont hat, in der Anwendung des Causalitätsbegriffes nicht der Fall. Vielmehr läuft ja eben sein Problem gerade darauf hinaus, dass er dieses eigenmächtige Verfahren, diese synthetische Handlung unseres Verstandes betreffs zweier auf einander folgender Wahrnehmungen, nicht zu begreifen vermag. „Denn wenn sich unsere Art, aus gegebenen Daten Folgerungen zu ziehen, auf die Vernunft stützte, so müsste sie bei dem ersten Male und für einen Fall ebenso vollkommen gelten, als nach einer langen Reihe von Einzelfällen; aber dies ist durchaus nicht so. Wo ist nun das Verfahren der Vernunft, welches von einem Fall einen ganz anderen Schluss zieht als von hundert Fällen, die in keiner Weise von jenem einzelnen unterschieden sind. Ich stelle diese Frage nicht bloß der Belehrung wegen, sondern auch der Schwierigkeit wegen. Solch ein Verfahren der Vernunft kann ich nicht finden noch mir vorstellen. Aber mein Ohr steht jeder Belehrung offen, die mir Jemand zu geben vermag.“

Aus diesen Worten geht zweierlei hervor:

1) Wie Hume in der sensualistischen Richtung seiner Zeit befangen noch davor zurückschreckt, dem Verstande selbstständige synthetische Functionen zuzutrauen;

2) Wie er sich in dieser Befangenheit abmüht, für ein unwillkürliches Verfahren unseres Verstandes, welches dennoch solche Functionen auszuüben scheint, eine plausible Erklärung zu finden.

Man sieht, wie sehr ihm die rein analytische Natur, welche man vom empirischen Standpunkte aus allein dem Verstande zugestehen wollte, zu schaffen machte. Diesen Bann aber, in welchem unser Erkennen gefesselt zu sein schien, mit einem Machtpruch zu lösen, überliess er einem andern, nämlich Kant.

Den entscheidenden Schritt dazu that dieser freilich erst in der Schrift: *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* und zwar dadurch, dass er die rein subjective Natur von Raum und Zeit darin zuerst aufstellte.

Wir haben gesagt, dass von der Anerkennung der synthetischen Functionen des Verstandes die Lösung des Hume'schen Problems abhing. Es versteht sich daher von selbst, dass, so lange Kant in der logischen Erkenntniss nur eine analytische Function erblickte, er sogar noch hinter Hume zurückstand und dessen Problem sich noch gar nicht vergegenwärtigt hatte. Um daher den stufenweisen Fortschritt unseres Philosophen in Bezug auf seine Stellung zu Hume in ein deutliches Licht zu stellen, führen wir mit kurz gefasster Hervorhebung der Hauptpunkte diejenigen Schriften Kant's vor, welche auf sein Verhältniss zu dem Skeptiker Bezug haben. Es werden dies namentlich diejenigen Abhandlungen sein, welche sich auf den Begriff der Ursache und Wirkung und der Erkenntnisstheorie überhaupt beziehen. Wir benutzen hierbei namentlich die lichtvolle Darstellung des Kant'schen Entwicklungsganges aus Kuno Fischer's Geschichte der neueren Philosophie Theil III. Die vorzuführenden Schriften sind:

1) Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, Königsberg 1762. Von Bedeutung für uns ist diese Schrift nur, insofern daraus hervorgeht, dass Kant darin — wie auch schon in den *principiorum primorum* vom Jahre 1755 — jede Erkenntniss für ein analytisches Urtheil hält. Er tadelt die schulgerechten Logiker, welche aus der analytischen eine synthetische Form der Schlussfigur machen. In dieser künstlich gemachten Synthese liege der Grund zu aller syllogistischen Spitzfindigkeit. Vergl. K. F. S. 162 u. vorher S. 155.

2) Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Königsberg 1763. K. F. lässt es dahin gestellt sein, ob Kant bereits hier unter Hume's unmittelbarem Einfluss gestanden habe, betont aber, dass die aufgeworfene Frage, wie sich erkennen lasse, dass etwas Grund eines anderen sei, genau das Hume'sche Problem enthalte. Wir haben oben die Worte Hume's angeführt, mit welchen er um Belehrung hinsichtlich des Begriffes der Causalität bittet. Analog damit sind Kant's Worte: „Wie etwas aus etwas



anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fliesse, das ist etwas, welches ich mir gern möchte deutlich machen lassen.“ Es sei hier ein Citat gestattet: Ueberweg, der dies Bekenntniß Kant's (3. Theil 2. Aufl. S. 153) aufnimmt, fährt fort: „Kant hat seitdem an der Ueberzeugung festgehalten, dass die Causalität sich nicht aus dem Satze der Identität und des Widerspruchs verstehen lasse. Zunächst führt er nun die Annahme von Causalverhältnissen auf die Erfahrung zurück, später, in der Periode des Kriticismus, auf einen ursprünglichen Verstandesbegriff.“ — Die Schrift über den Begriff der negativen Grössen ist für den Entwicklungsgang Kant's besonders deshalb von Bedeutung, weil er hier zum ersten Male mit Hume darin übereinstimmt, dass der Realgrund kein logischer Begriff sei, also sich nicht analytisch aus den Wahrnehmungen und Begriffen entnehmen lasse. Mit dieser neu gewonnenen Einsicht schreibt er die Abhandlung:

3) Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (Königsberg 1763), worin die Frage aufgeworfen ist, wie sich das Dasein Gottes beweisen lasse, wenn doch von keinem Dasein bewiesen werden könne, dass es Grund eines andern sei. In dieser Schrift stimmt Kant in ganz wesentlichen Punkten mit Hume überein, denn es giebt keinen Schluss von zufälligem und bedingtem Dasein auf ein nothwendiges und unbedingtes, von der Welt auf Gott, von einer Wirkung, die in der Erfahrung existirt, auf eine Ursache, die in der Erfahrung nicht existirt. Dennoch steht unser Philosoph im Ganzen auf metaphysischem Standpunkte, er befindet sich auf „dem bodenlosen Abgrunde der Metaphysik, — einem finsternen Ocean ohne Ufer und Leuchtthürme.“

4) Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, 1764, worin Kant die Evidenz der Metaphysik mit der der Mathematik vergleicht und den Grundsatz aufstellt, dass es für die Philosophie kein anderes Verfahren als die Analysis gebe, während die Mathematik und deren Begriffe synthetisch seien.

5) Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Riga 1766. Nach dieser Schrift ist es schlechterdings unmöglich, die Gemeinschaft der Geister und Körper, die Verknüpfung beider, ihren gegenseitigen Causal-

einfluss zu begreifen, ist es unmöglich, durch blosse Vernunft den Causalzusammenhang der Dinge zu erkennen.

„Wie etwas könne Ursache oder Kraft haben, ist unmöglich jemals durch Vernunft einzusehen, sondern diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden. Denn unsere Vernunft geht nur auf Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruche. Sofern aber etwas eine Ursache ist, wird durch Etwas etwas Anderes gesetzt, und es ist also kein Zusammenhang vermöge der Einstimmung anzutreffen; wie denn auch, wenn ich etwas nicht als eine Ursache ansehen will, niemals ein Widerspruch entspringt, weil es sich nicht contradicirt, wenn Etwas gesetzt ist, etwas Anderes aufzuheben. Dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher als wenn Jemand sagte, dass derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur dieser, dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist. Ganz ebenso urtheilt Geulinx der Occasionalist.“ (J. Kant sämtliche Werke, herausg. v. Rosenkranz u. Schubert. Bd. 7. 1. Abth. S. 103.) Also das erste Grundverhältnisse von Ursache und Wirkung durch Vernunft zu finden, ist unmöglich, und — sagt Kant Bd. 11, S. 10 — da ich gewiss bin, dass dieses unmöglich sei, so folgt, wenn mir diese Kräfte nicht in der Erfahrung gegeben sind, dass sie nur gedichtet werden können. Vgl. K. F. S. 238.

Die Hauptpunkte, zu denen Kant in seinem bisherigen Entwicklungsgange gelangt ist, stimmen auf dem gegenwärtigen Stadium mit denen Hume's überein.

1) Methaphysik kann nichts sein als eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft.

2) Unsere Erkenntniss kann nichts sein als Mathematik und Erfahrung.

3) Alle Wissenschaft des Uebersinnlichen ist unmöglich und überflüssig.

Wir haben nunmehr mit Rücksicht auf die oben angeführten Schriften, sowie im Hinblick auf die Kritik der reinen Vernunft das Resultat unserer eigenen Vergleichung zu geben. Wir erinnern uns, dass in der Schrift über die Deutlichkeit der Grundsätze Kant die höchst wichtige Unterscheidung zwischen mathematischer und metaphysischer Erkenntniss

machte. Der wesentlichste Unterschied zwischen diesen beiden Wissenschaften bestand darin, dass die Mathematik synthetische Urtheile bilde, während die Metaphysik nur auf analytische angewiesen sei. Der Grund dafür ist augenscheinlich der, dass die Mathematik ihre Begriffe selbst bildet und construirt, dass sie dieselben anschaut, ohne sie aus der Erfahrung zu nehmen. Dies wäre aber nicht möglich, wenn mathematische Begriffe nicht ihrer Natur nach vollkommen sinnlich und anschaulich wären; so dass es ein sinnliches Erkenntnissvermögen geben muss, wodurch Mathematik zu Stande kommt. Damit dies jedoch anerkannt würde, musste Kant seine bisherige Ansicht über den Raum ändern und ihn im Gegensatz zu allen logischen und metaphysischen Begriffen als eine Anschauung hinstellen. Nach dieser Theorie ist der Raum etwas Ursprüngliches, und zwar nicht als blosses Gedankending, sondern in der Realität. Kant hat sich in der Schrift „Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume“ (in den Königsberger Nachrichten) 1768 noch nicht für die blosse Idealität oder Realität des Raumes entschieden. Er fand diesen Begriff noch von ungelösten Schwierigkeiten umgeben, welche nicht lange nachher ihn dazu führten, den Raum für eine blosse Form unserer Anschauung zu erklären.

Um hier unseren Gedankengang weiter zu führen, müssen wir daran erinnern, dass Kant der erste war, welcher den grossen Irrthum der Dogmatiker entdeckte, dass Sinnlichkeit und Verstand dem Grade und nicht der Art nach, dass sie quantitativ und nicht qualitativ verschieden seien. Es ist ein Irrthum, die Sinnlichkeit als eine verworrene Erkenntniss aufzufassen. Dagegen spricht die ganze Geometrie. Dieses sind die Hauptgedanken, welche Kant in seiner Inauguralschrift vom Jahre 1770: *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* ausgesprochen hat. Der Grundgedanke der Vernunftkritik (1781) tritt hier bereits in Bezug auf Raum und Zeit, aber noch nicht in Bezug auf Substantialität, Causalität und überhaupt auf die Kategorieen hervor. Es besteht eine völlige Uebereinstimmung zwischen demjenigen Theile der Inauguralschrift, welche von der sinnlichen Welt handelt, und der transcendentalen Aesthetik. In Bezug auf die formgebenden Principien der intelligiblen Welt steht Kant im Jahre 1770

allerdings bei Weitem noch nicht auf dem Standpunkt der Kritik. Ja, weit entfernt davon, nähert er sich in der Auffassung derselben vielmehr dem dogmatischen Auskunftsmittel des Malebranche, er fährt hinaus in das offene Meer der Mystik (wiewohl der geringen Aussicht auf sicheren Erfolg sich bewusst), *quemadmodum fecit Malebranchius, cujus sententia* von seiner, d. h. Kant's eigener Auffassung, *proxime abest, nempe nos omnia intueri in Deo.*

Also in den formgebenden Principien des *mundus intelligibilis* war Kant von der kritischen Auffassung derselben noch weit entfernt. Wie nun gelangte er zu der letzteren?

Dass alle Erkenntnisse synthetische Urtheile seien, indem sie verschiedene Vorstellungen verknüpfen, dies — haben wir gesehen — wird auf gleiche Weise von Hume wie von Kant behauptet. In den *principiorum primorum etc.* war allerdings unserem Philosophen alles Begründen noch ein blosses Folgern, alles Folgern und Schliessen ein Zergliedern oder Analysiren der Begriffe, alles Erkennen mithin ein analytisches Urtheilen. Denselben Standpunkt nahm — wir haben es in den betreffenden Schriften hervorgehoben — Kant noch in der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren ein. Anders jedoch war seine Auffassung des Erfahrungsbegriffes in dem Versuch, die negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, vom Jahre 1763. Hier war der Realgrund niemals ein logischer Grund; hier war jede Erkenntniss eine Synthese von Begriffen, hier giebt er zu, dass wenn etwas ist, etwas Anderes gesetzt werden könne; das Wie hat er freilich noch nicht begriffen, „er möchte es sich aber gern deutlich machen lassen.“

Noch weiter ging er in den Träumen eines Geistersehers vom Jahre 1766, wo er die deutschen Metaphysiker, die Crusius und Leibniz, welche den Verstand und die Vernunft auf andere als sinnliche Dinge anwenden wollten, Luftbaumeister blosser Gedankenwelten (Bd. III Th. III Hptst. 1 S. 75 u. 76) nennt, und sich bei dem Widerspruch ihrer Visionen gedulden will, bis diese Herren ausgeträumt haben. Die Causalität ist ihm hier schon ein Erfahrungsbegriff, wie er denn schon in der unter No. 4 angeführten Schrift über die Deutlichkeit etc. die ganze Metaphysik in eine Erfahrungswissenschaft verwandeln will.

Dies war das Resultat des Kantischen Gedankenganges, als er in seiner Inauguraldissertation aufs Neue die erfolgreichsten Entdeckungen über den Raum machte, den er wie die Zeit als eine reine Anschauung hinstellte.

Von hier an beginnt Kant in seiner Erkenntnislehre seinen eigenen Weg, welchen er in seiner Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781, eröffnet hat.

In der Vorrede zu den Prolegomenis sagt er: „Seit Locke's und Leibniz's Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, soweit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaften hätte entscheidender werden können, als eben der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen wäre sorgfältig unterhalten und vergrößert worden.“

„Hume — so heisst es weiter — ging hauptsächlich von einem einzigen aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich von der Verküpfung der Ursache und Wirkung aus, und forderte die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schoosse erzeugt zu haben auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, dass etwas so beschaffen sein könne, dass wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache.“

Und weiter unten fährt er fort: „Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntniss unentbehrlich sei, denn dieses hatte Hume niemals in Zweifel gezogen, sondern ob er durch die Vernunft *a priori* gedacht werde, und auf solche Weise eine von aller Vernunft unabhängige innere Wahrheit und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht bloß auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei.“ Hierüber erwartete Hume Eröffnung. Es war ja nur die Rede von dem Ursprunge dieses Begriffes, nicht von der Unentbehrlichkeit desselben im Gebrauch.

Diese von Hume gewünschte Eröffnung gab Kant, indem er zugleich die Ursprünglichkeit dieses Begriffes demonstirte.

Aber auf welchem Wege? Zunächst stand so viel fest, dass es überhaupt Wissenschaft, d. h. Erkenntniss gebe, und zwar bestanden zwei Wissenschaften selbst in ihrer bisherigen Form zu Recht, nämlich Mathematik und Naturwissenschaft. Ueberall wo Wissenschaft ist, muss Erkenntniss sein, wo aber diese letztere, da genügt nicht, das Verhalten der Gegenstände in einigen particulären Fällen erkannt zu haben, sondern es ist erforderlich, dass eine solche Erkenntniss nothwendig und allgemein sei. Daher darf ein reiner Verstandesbegriff, wenn er wirklich seinen Zweck erfüllen soll, nicht bloß empirisch sein, „und die Regel, die er verschafft (— hier nämlich der Causalitätsbegriff —), dass Alles was geschieht, eine Ursache habe, darf nicht ebenso zufällig sein, als die Erfahrung selbst; seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit wären alsdann nur angedichtet und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil sie nicht *a priori*, sondern auf Induction gegründet wären.“

Der Passus, welcher jetzt folgt, ist von der höchsten Wichtigkeit, weil er gewissermassen die Beweggründe uns veranschaulicht und den Gedankengang vergegenwärtigt, durch welchen Kant zu seiner Entscheidung dieser Frage gelangt ist.

„Es geht nämlich, heisst es weiter, hiermit so, wie mit anderen reinen Vorstellungen *a priori* (z. B. Raum und Zeit), die wir darum aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung hineingelegt hatten und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten. Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung einer die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel als eines Begriffes von Ursache nur dann möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben, aber eine Rücksicht auf dieselbe als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit war doch der Grund der Erfahrung selbst und ging also *a priori* vor ihr vorher.“

Zu diesem Hineinlegen unserer Kategorien in die Erscheinungen und dann wiederum zu dem auf dem Wege der Abstraction bewirkten Herausfinden und Wiedererkennen derselben aus unseren Gedankenverbindungen gab Hume zwar in gewissem Sinne seine Zustimmung, war aber noch weit entfernt, gerade in dieser selbstthätigen Handlung dieses Vernunftbegriffes dessen wahre Natur und rechtmässiges Gebiet, dessen eigenthümlichen, ur-

sprünglichen Wirkungskreis zu erkennen: und da er nichts von „uns innewohnenden Ideen“, als welche er doch die Kategorien hätte auffassen müssen, wissen wollte, dennoch aber das rein subjective Element der Causalität herausfühlte, so gelangte er nothwendiger Weise zu dem Resultat, „dass, wie schon erwähnt, die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, dass sie ihn für ihr eigen Kind halte, da er doch nichts anderes als ein Bastard der Einbildungskraft sei, die durch Erfahrung geschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht habe und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit, d. i. die Gewöhnheit für eine objective aus Einsicht unterschiebt.“ So war es daher auf Hume'schem Standpunkte unmöglich, die Hauptbedingungen der wahren Erkenntniss, nämlich Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu erlangen. Dies sind aber gerade die beiden Factoren, welche von Kant als nicht nur erforderlich und unentbehrlich darin gesucht, sondern auch als wirklich darin vorhanden nachgewiesen werden.

Kant sah nämlich ein, — was Hume noch nicht zugegeben — dass Mathematik synthetische Urtheile enthalte, und wie er durch diese Einsicht einerseits auf die Ursprünglichkeit des Raumbegriffes und in der Inauguraldissertation sogar schon auf dessen Subjectivität geführt worden, so leitete ihn jetzt das Zwingende, das „Nicht anders sein können“ der Sätze dieser Wissenschaft, die allgemeine, über alle Erfahrung erhabene Gültigkeit derselben zu der Einsicht des der Mathematik zu Grunde liegenden apriorischen Elementes. Dass die Mathematik wirklich eine synthetische und keine analytische Wissenschaft ist, leuchtet ein, sobald man zugiebt, dass der sich bewegende Punkt die Linie, die sich bewegende Linie die Fläche und die sich bewegende Fläche den Körper erzeugt. Wäre es umgekehrt, entstände in unserer Erkenntniss aus dem Körper die Fläche, aus dieser die Linie und aus dieser durch Abstraction der Punkt, so hätte Hume Recht und die Mathematik wäre eine analytische Wissenschaft. Dies war die wichtige Entdeckung „synthetischer Urtheile *a priori*“ in den Wissenschaften.

Darum nennt Kuno Fischer die Mathematik die negative Instanz, an der Kant den Skepticismus scheitern machte.

Aber ausser der Mathematik bestehen andere Wissen

schaften, deren Gegenstand nicht Anschauungen, sondern Erfahrung ist, z. B. die Naturwissenschaft. Erfahrung aber ist eine Erkenntniss der sinnlichen Dinge, welche in einem Urtheil ausgesprochen wird. Jedes Urtheil wiederum ist eine Verknüpfung zweier Vorstellungen im Gegensatz zu den Anschauungen, welche unmittelbare Vorstellungen sind. Urtheile sind nur möglich durch „Begriffe, durch ein Vermögen, welches Begriffe bildet“, Begriffe sind discursiv, Anschauungen intuitiv. In der Mathematik und der Naturwissenschaft tritt also deutlich der Unterschied der beiden Erkenntniss bildenden Functionen zu Tage, nämlich der Sinnlichkeit und des Verstandes. Nicht wie die dogmatischen Metaphysiker und Empiriker lehrten, sind diese Vermögen dem Grade nach verschieden, sondern sie sind es der Art nach. Und dieser Punkt, verbunden mit der Anweisung des von beiden Functionen zu machenden Gebrauchs bezeichnet in hervorstechender Weise die Eigenthümlichkeit des Criticismus.

Wie verhalten sich aber diese beiden Factoren gegenseitig zu einander in der Erkenntniss?

„Keines dieser Vermögen kann aus sich allein Erkenntniss hervorbringen, vielmehr müssen in jedem Erkenntnissurtheil beide zusammenwirken, und die Anschauungen sich mit den Begriffen verknüpfen. Anschauungen müssen durch Begriffe vorgestellt werden, wenn es zum Urtheil und zur Erkenntniss kommen soll. Anschauungen ohne Begriff sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer.“

Wenn demnach Urtheilen eine Function des Verstandes ist, so heisst die Untersuchung, die auf die Bedingungen der Erkenntnissurtheile ausgeht, die transcendente Logik im Gegensatz zu der formalen. Also: Erfahrung besteht. Naturwissenschaft gleichfalls. Unter welchen Bedingungen und Beschaffenheiten unseres Verstandes ist dies möglich? Das wissenschaftliche Erfahrungsurtheil will die Erscheinungen so verknüpfen, dass ihr Zusammenhang nothwendig und allgemein ist, was bei dem blossen Wahrnehmungsurtheil der Fall nicht ist. Wodurch geschieht dies? Oder um diese Frage mit Kant's eigenen Worten zu stellen: Wodurch wird ein Wahrnehmungsurtheil zu einem Erfahrungsurtheil, oder wodurch wird es objectiv? (Prolegomena Th. II. § 18. Ausgabe Kirch-



mann S. 51 oben.) Antwort: „Das Erfahrungsurtheil muss noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben in einem Urtheile etwas hinzufügen, was das synthetische Urtheil als nothwendig und hierdurch als allgemein gültig bestimmt; und dieses kann nichts Anderes sein, als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urtheils vielmehr als der anderen, als an sich bestimmt vorstellt, d. i. ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Function der Urtheile vorgestellt werden kann.“ (Prolegomena in der angef. Ausg. S. 58.) Es bedarf also nach Kant einer Thätigkeit, welche das Vielfältige sinnlicher Erscheinungen auf das einheitliche Bewusstsein des Subjects bezieht, welche das regellos sich darbietende Aggregat anschaulicher Bestimmungen aufgreift und zu einem einheitlichen Ganzen der Erkenntniss verbindet, diese synthetische Thätigkeit ist eine in mehrfachen Functionen sich äussernde Verstandeshandlung. Im Verstande nämlich liegen verschiedene nothwendige Wirkungsarten, verschiedene constante Thätigkeitsnormen vorgebildet. Und da nun das Gesamtgeschäft desselben im Denken besteht, so kann man sagen: es sind im Verstande verschiedene bestimmte Denkformen *a priori* enthalten. Mit Hülfe dieser wird das von der Anschauung gelieferte Material erst für die Gestaltung zu Begriffen verarbeitet.

Ein solcher reiner Verstandesbegriff, der selbstthätig eingreift in das Getriebe unseres Erkenntnissapparates ist denn nun auch die Causalität. Die Causalität ist also kein Begriff, der sich auf einen anschaulichen Gegenstand zurückführen liesse, kein Begriff, den man aus der Anschauung oder Wahrnehmung, wie die gewöhnlichen Gattungsbegriffe abstrahiren könnte. „Er ist kein vorstellender, sondern ein verknüpfender Begriff, er ist kein empirischer, sondern ein reiner oder ursprünglicher Begriff, eine transcendente Kategorie, ein Stammbegriff unseres Verstandes“; d. h. die Causalität gehört zu denjenigen reinen Begriffen, welche nicht nur die Erfahrung selbst, sondern überhaupt ein Erfahrungsobject erst möglich machen; und zwar deshalb, weil erst durch sie eine nothwendige Vernüpfung bewirkt und eingesehen werden kann. Ohne sie gäbe es keine Erfahrung, wie es ohne Erfahrung nichts Erfahrbares, d. h. keine Gegenstände der Er-

fahrung gäbe, ebenso wie es ohne sinnliche Wahrnehmung keine wahrnehmbare, oder sinnliche Dinge giebt. Doch dies gilt von allen Kategorieen. Welche Bedeutung aber nimmt dabei speciell die Kategorie der Causalität ein? Dies trägt uns Kant in den von ihm als dynamische Grundsätze aufgestellten Analogien der Erfahrung vor. Wir stellen das Wichtigste seiner Deduction zusammen. Alle unsere Wahrnehmungen stellen sich in der Zeit dar. Wir nehmen Erscheinungen allemal nur successive wahr. Eine solche Aufeinanderfolge in der Wahrnehmung der Bestandtheile der Erscheinungen kann jedoch oft nur durch unsere subjective Willkür oder durch den Zufall bestimmt werden, z. B. wenn wir die Theile eines fertigen Gegenstandes, eines Hauses successive percipiren, während sie doch in Wirklichkeit zugleich da sind. Eine solche Reihenfolge in unserer Wahrnehmung kann natürlich keine Erfahrung bilden, weil sie nichts Nothwendiges oder Allgemeines in sich hat oder mit sich führt.

Wie kommt nun die objectiv nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen zu Stande? Was ermöglicht uns, das Gleichsein vom Nacheinandersein, ferner das nothwendige Gleichsein oder das nothwendige Nacheinandersein vom bloß zufälligen zu unterscheiden? Wie sollen wir eine nothwendige Veränderung in dem Zustande eines Dinges begreifen und auffassen?

Wir können diese Frage nach Kant natürlich nur im Sinne, d. h. mit Vergegenwärtigung der Regeln aus der transcendenten Aesthetik über die Zeit beantworten und verweisen auf K. Fischer S. 382 und Prolegomena, Ausgabe Kirchmann S. 65. Danach ist — wie wir wissen — die Zeit für sich selbst kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern die Bedingung oder Form dieser Gegenstände. „Nur die Erscheinungen in der Zeit werden wahrgenommen, heisst es K. F. S. 382, nicht die Zeit selbst. Also ist nur dann eine Erscheinung ihrem Zeitpunkte nach bestimmt, wenn ihr eine andere Erscheinung nothwendig vorausgeht; dann ist ihr Zeitpunkt eine nothwendige Folge und kann kein anderer sein als dieser gegebene. Eine Erscheinung, die abgesehen von meiner Wahrnehmung später ist als eine andere, die in diesem realen Sinne ein *post hoc* bildet, ist nothwendig durch jene andere bedingt. Den Zeitpunkt von B bestimmen heisst erklären, B kann nur in diesem Zeitpunkte stattfinden,

d. h. erklären, es kann nur auf die Erscheinung A folgen, es ist die Wirkung von A. Unmöglich lässt sich der Zeitpunkt eines Daseins anders bestimmen, als durch den Begriff der Causalität. Es ist also gerade umgekehrt als Hume gemeint hat, das *propter hoc*, wodurch in allen Fällen das *post hoc* bestimmt wird. Zwei Wahrnehmungen, die auf einander folgen, bilden — als solche — keine objective Zeitfolge, kein *post hoc*, das hatte Hume sich nicht klar gemacht. Zwei Erscheinungen, die nicht blos in unserer Wahrnehmung, sondern als solche auf einander folgen: deren Zeitfolge ist nicht zufällig, sondern nothwendig, deren Zeitbestimmung macht allein die Causalität.

Wir stellen zum Schlusse unsere Resultate zusammen:

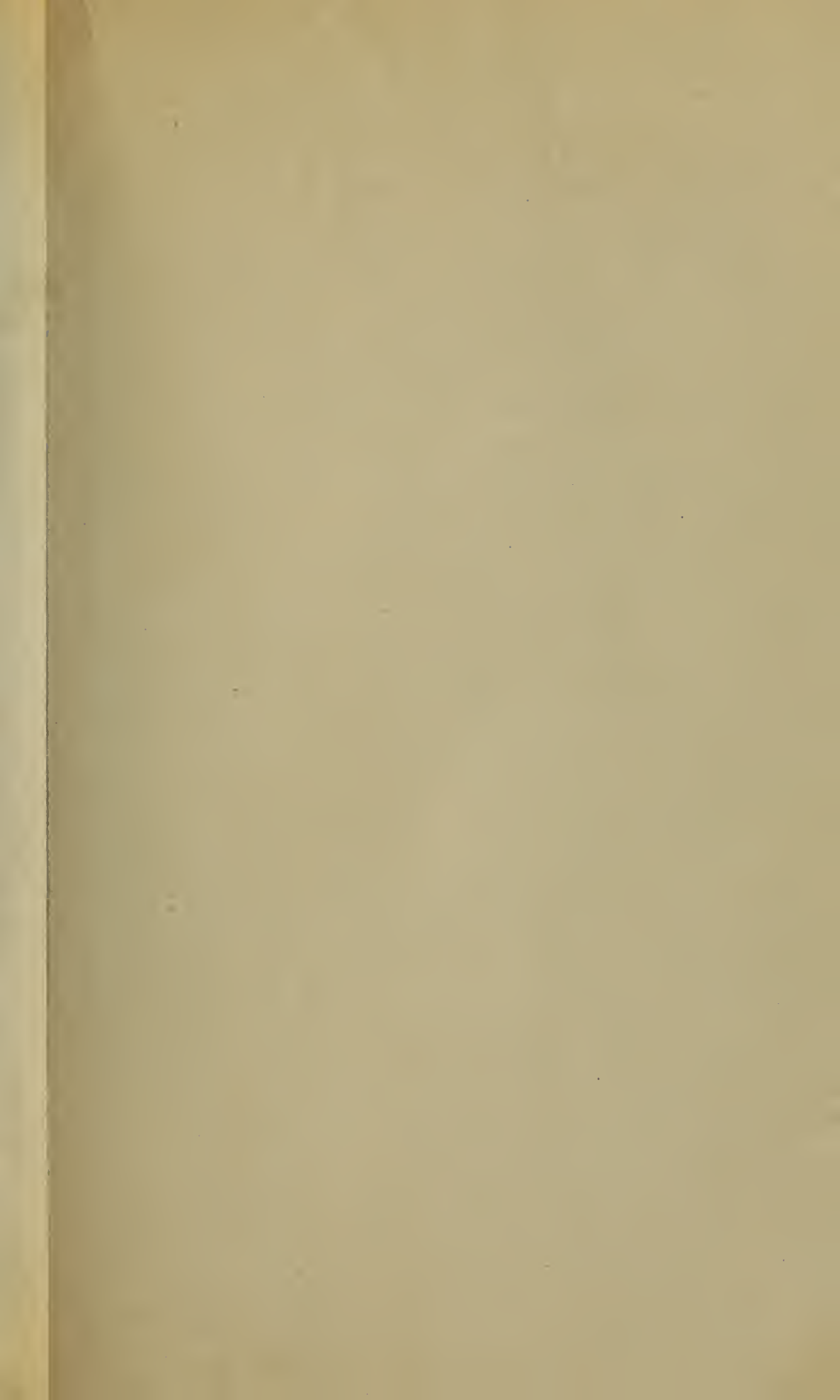
- A. I. Hume hielt mit den dogmatischen Metaphysikern und den meisten Empirikern den Raum und die Zeit für Eigenschaften der Dinge selbst.
- II. Kant stellt den Raum und die Zeit als reine subjective Anschauungsformen dar.
- B. III. Hume (wiederum mit den Dogmatikern) hält die Mathematik für eine analytische Wissenschaft.
- IV. Kant begründet deren synthetischen Charakter.
- C. V. Hume steht in Bezug auf das Zustandekommen unserer Wahrnehmungen und Erkenntnisse auf dem Standpunkte der englischen Erfahrungsphilosophen, auch er hält die Seele für eine *tabula rasa*, die durch Eindrücke (*impressions*) beschrieben werden muss, nach dem Satze *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*.
- VI. Kant lässt selbst die sinnlichen Wahrnehmungen, die Erscheinungen, nicht ohne subjective reine Anschauungsformen zu Stande kommen und stellt als solche den Raum und die Zeit auf.
- D. VII. Hume giebt zu, dass Erfahrung aus synthetischen Urtheilen bestehe; aber nach ihm kann ein wissenschaftliches Urtheil, also Erkenntniss nur ein analytisches Urtheil sein, weil nur ein solches auf einem logischen Princip, nämlich auf dem Identitätsprincip beruhe und in der Vernunft selbst begründet sei,

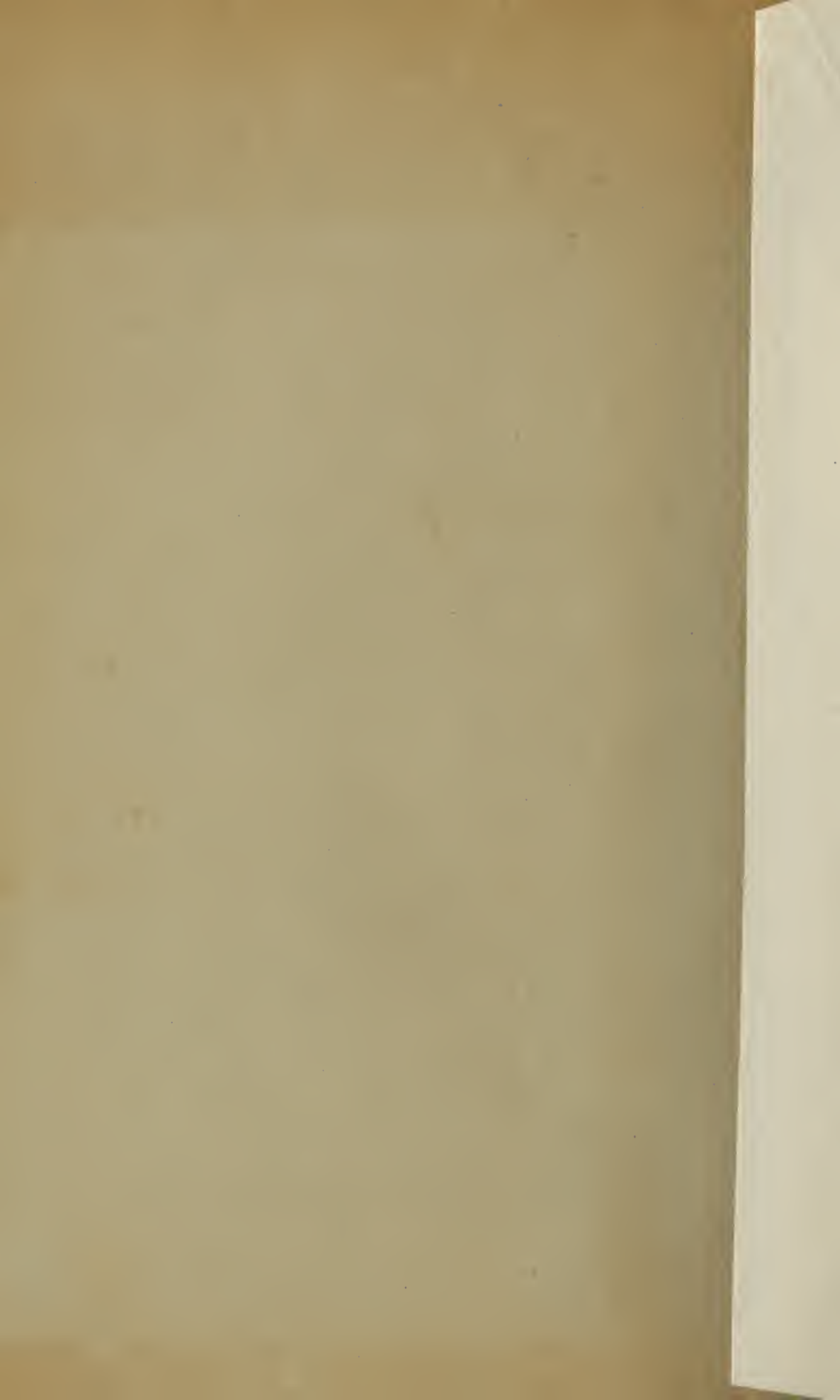
- VIII. Nach Kant ist alle Erfahrung ein synthetisches, d. h. ein Erweiterungsurtheil. Zwei Facta bezeugen die wissenschaftliche Gültigkeit solcher Urtheile, nämlich das Bestehen 1) der reinen Mathematik, 2) der reinen Naturwissenschaft.
- E. IX. Hume gesteht, das Synthetische in unseren Erfahrungsbegriffen, namentlich die Causalität nicht in den Dingen oder Vorgängen selbst antreffen zu können, sondern hält dieses Element für eine rein subjective Function, die sich in unserer Seele bei der Wiederholung derselben Wahrnehmungen in der Erfahrung ausbilde, und welche daher als Gewohnheit, als Erfahrungsglaube bei näherer Betrachtung sich enthülle.
- X. Nach Kant sind es die transcendentalen Kategorieen, die reinen Verstandesbegriffe, welche durch Synthese der Erscheinungen Erfahrung und Erkenntniss bewirken. Namentlich lautet das Gesetz der Causalität: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.

Hieraus folgt:

- F. XI. Beide, Hume und Kant, erkennen die Subjectivität der Causalität an, Hume, indem er ihren Gebrauch für eine subjective Tendenz, Kant, indem er ihre Function für die Thätigkeit einer transcendentalen Kategorie hält.
- XII. Beide, Hume sowohl wie Kant, verbieten die Anwendung dieser Kategorie oder dieses Begriffes auf übersinnliche Dinge, Hume, indem er die Causalität nur auf Wahrnehmungen, Kant, indem er sie nur auf Erscheinungen angewandt wissen will.







PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

B Kühne, Rudolf  
1499 Ueber das Verhältniß der  
K7K8 Hume'schen und Kantischen  
Erkenntnisstheorie

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C  
39 13 14 11 06 005 4